

¿Es Sade nuestro semejante? El goce transgresor, como imperativo y como escándalo

*Is Sade our fellow man? The transgressive enjoyment,
as imperative and as a scandal*

Juan Antonio González de Requena Farré¹
Universidad Austral de Chile

DOI: <http://dx.doi.org/10.15648/am.29.2017.2>

RESUMEN

En este artículo se pretende llevar a cabo una sistematización filosófica del universo libertino retratado en las obras de Sade, con el propósito último de discutir en qué medida la sociedad contemporánea podría verse reflejada en semejante espejo deformante. En esta exégesis del universo sadiano, se entrelazan las extravagantes reflexiones filosóficas de los libertinos que protagonizan sus obras y, por otra parte, las muy variopintas interpretaciones de la escritura de Sade. Aunque frecuentemente se ha querido reconocer la modernidad de Sade a través de su apuesta incondicional por el deseo desenfrenado, el imperativo del goce y la transgresión, en este trabajo argumentamos que la contemporaneidad de la obra sadiana radica en su ambivalente sintonía con nuestra cultura del escándalo.

Palabras clave: Imperativo del goce, Cultura del escándalo, Pasiones, Modernidad

ABSTRACT

This article intends to carry out a philosophical systematization of the libertine universe portrayed in the works of Sade, with the ultimate purpose of discussing the extent to which contemporary society could be reflected in such a deforming mirror. In this exegesis of Sadian universe, the extravagant philosophical reflections of the libertines starring his works are intertwined with the very multifarious interpretations of Sade's writing. Although Sade's modernity has frequently been acknowledged through his unconditional commitment to unrestrained desire, the imperative of enjoyment and transgression, in this work we argue that the contemporaneity of the Sadian work lies in its ambivalent affinity with our culture of scandal.

Keywords: Imperative of enjoyment, Culture of scandal, Passions, Modernity.



Recibido: 21 de junio de 2016

Aceptado: 11 de agosto de 2016

¹ Licenciado en Filosofía y letras, Magíster en Ciencias Sociales, Magíster en Ciencias del lenguaje y lingüística. Doctor en Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Docente Universidad Austral de Chile. jgonzalez@spm.uach.cl

Donatien Alphonse François de Sade, más conocido como el marqués de Sade, permaneció gran parte de su vida en las mazmorras del Antiguo Régimen de la Francia revolucionaria y del régimen napoleónico. En Sade, se cruzan de modo excepcional la figura del libertino intelectual o el librepensador de salón y, por otra parte, el libertino carnal o el licenciado cortesano. Por eso, el universo sadiano generó la reprobación tanto del aparato ideológico eclesiástico del Antiguo Régimen (que censuraba al librepensador) como de la moral burguesa y popular (que cuestionaba al aristócrata crápula). Su obra no solo fue condenada por la Iglesia, que la incluyó en el *Index librorum prohibitorum* (esto es, en el índice de las obras prohibidas); también el poder imperial de Napoleón la consideró el producto abominable de una imaginación depravada. Como colofón, la ciencia psiquiátrica de finales del siglo XIX y comienzos del XX ligó por siempre con la anomalía el apellido del marqués, al utilizarlo para designar cierto tipo de conducta sexual caracterizada como la obtención de placer al infligir sufrimiento. De ese modo, en el extenso ámbito de lo anormal cercado por la ciencia del psiquismo, la denominación del sadismo recubrió de ignominia el apellido del marqués, al tipificar un tipo de perversión y un trastorno de la personalidad particularmente malignos. La repulsa ante la obra de Sade no resulta exclusiva del poder imperial decimonónico, ya que el progresismo contemporáneo

también ha denunciado la perversidad psicopatológica del marqués, cuya obra consagraría la desigualdad sexual, la degradación de la mujer, la dominación masculina y, por extensión, el despotismo, a expensas de cualquier vestigio de humanidad común (Corey, 1966).

Por si fuera poco, la obra de Sade lleva a cabo un experimento literario límite y resulta inclasificable: no se trata de diálogos filosóficos, pues cualquier esbozo de teorización eidética es solo un momento o interrupción pasajera de la escenificación sensible de la orgía libertina, así como de la repetición material de los gestos perversos; no es novela didáctica o de formación, pues asistimos al hundimiento moral de los protagonistas, a la impugnación de toda norma humana concebible y a la recreación escandalosa en el crimen perverso; no es novela erótica, pues en el universo sadiano no hay lugar para la seducción ni tampoco para el amor; no es pornografía, pues la elaboración poética del ultraje, los sofismas teóricos y los discursos retóricos de los libertinos suspenden continuamente la coreografía orgiástica. Ciertamente, la obra sadiana inspiró a toda una tradición moderna de escritores malditos (románticos y decadentistas), y las vanguardias estéticas del siglo XX rescataron la vida y obra del divino marqués, como lo calificaron los surrealistas (Du Plessix Gray, 2000, pp. 438-440). Asimismo, la crítica literaria y el pensamiento estructuralista de los años 60 trataron de descifrar el enigma de la escritura sadiana y los laberintos de su

universo intelectual. A estas alturas, la recuperación de la figura del marqués de Sade parece consumarse con el beneplácito de los productores y públicos de la industria cultural, que asisten a la circulación de numerosas biografías de Sade y diversas películas sobre la vida del divino marqués. Sin embargo, la inclasificable y maldita obra del marqués de Sade sigue causando el estupor de sus eventuales lectores y el recelo horrorizado de quienes no lo han leído ni lo leerán jamás. ¿Cómo es posible, pues, preguntarse si acaso Sade es nuestro semejante, cuando más bien parece una figura excepcional y anómala, por no decir monstruosa? Para contestar esta interrogante, resulta preciso adentrarse en el universo sadiano.

El goce transgresor, como imperativo

En la escritura de Sade, asistimos a una consagración de ciertas pasiones desenfrenadas, más allá de las tradicionales reservas morales en torno a ellas. Eso sí, las pasiones que los libertinos sadianos consagran se reducen a la voluptuosidad y la lubricidad, sin otra ley que el voluble placer ni más freno que el propio deseo. En ese sentido, las pasiones resultan reducidas a un medio de la naturaleza para lograr que el ser humano se autocomprenda (como la propia naturaleza nos comprende). En el universo sadiano, la delectación en las pasiones parece ser la única guía e instrumento que nos conduce a la felicidad en esta vida. Nada consigue contener los fogosos deseos

y las intensas pasiones de aquel a quien la naturaleza hizo voluptuoso y lúbrico; se trata de un producto de la naturaleza y, en ese sentido, el ser humano no es dueño de sus gustos. Al fin y al cabo, si la naturaleza hizo placenteros ciertos goces, no podemos pensar que estos la ultrajan y prohibirlos, pues la naturaleza no dispone de dos voces, una para negar lo que la otra inspira (Sade, 1984, p.109). Según los libertinos sadianos, las pasiones son el órgano de la naturaleza incluso en quienes dicen cultivar la virtud; y es que, en el caso de los presuntamente virtuosos, se abren camino pasiones marcadas por el egoísmo y el prejuicio, como la ambición, el orgullo, los intereses particulares, o el temperamento frío y apático (Sade, 1984, pp.35-43).

Como Georges Bataille (1997) entendió, el erotismo desencadenado y extralimitado más allá del vínculo con los otros constituye el trasfondo del universo sadiano; de esa manera, en Sade la voluptuosidad se erige como un deseo autónomo y superfluo, sin otro objeto que su propio exceso y la negación constante del otro en el crimen. Si en términos generales, el erotismo se vincula al gasto sin reservas (más allá de la economía regulada de la adquisición de recursos en la vida normal), la voluptuosidad del universo sadiano introduce la dilapidación ruinosa y violentamente apasionada en un erotismo soberano aislado y plenamente desinhibido. No en vano, el libertino sadiano afirma su vida como una búsqueda inagotable de voluptuo-

sidad gratuita, que inevitablemente conduce a la destrucción superflua de la vida y a la ruina de un erotismo transformado en arrebató desregulado y violencia criminal. Según Bataille (2010), el ruinoso erotismo sadiano persigue paradójicamente una toma de conciencia clara de lo que procura el desencadenamiento del deseo excesivo, esto es, la suspensión de la diferencia entre el sujeto deseante y el objeto de deseo, aunque sea a través de la destrucción del otro y de la violencia sobre nuestros semejantes. Y es que, en la efusión gratuita del erotismo desencadenado, el deseo transgresor se iguala fatalmente con su objeto, más allá de la distancia representacional que nos permite mantener una identidad definida y utilizar externamente los objetos; pero la igualación tiene por signo la destrucción indiferente y el ultraje criminal.

Desde otra perspectiva, Jacques Lacan (1984) ha argumentado que la exacerbación incondicional del deseo puro en Sade —más allá del bienestar natural del sujeto o de los objetos placenteros determinados que posibilitan la autosatisfacción— constituye el reverso del imperativo categórico kantiano y de la ley moral, con los cuales la voluntad pura se ordena autónoma e incondicionalmente la forma de un deber sin contenido ni objeto. Tanto el imperativo de liberar el deseo puro (que estipula el derecho universal al goce ilimitado y el deber incondicional de prestarse al goce ajeno) como el imperativo categórico de la ley moral

(que no es más que el deseo reprimido) comparten las características de la no reciprocidad, la universalidad y la incondicionalidad. Ahora bien, —según Lacan— el imperativo del goce sadiano pondría de manifiesto la verdad de la ley moral, en la medida en que patentiza la escisión constitutiva del sujeto de deseo y pone en escena el objeto de deseo que se le sustrae sistemáticamente a la voluntad pura kantiana; eso sí, se trata de un objeto de deseo que coincide con el anudamiento del placer y la muerte, la experiencia del dolor y el ultraje y la destrucción de la víctima. Sade habría extremado el descentramiento del deseo más allá de las expectativas egoístas de autosatisfacción y bienestar personal, aunque —para Lacan— no habría logrado plenamente deshacer el nudo que ata el deseo a la ley y terminaría restituyendo cierta eficacia de la ley. Pese a reconocer el imperativo del goce puro ilimitado que anima el universo sadiano, Lacan realiza una interpretación restrictiva del ambivalente lugar del deseo en la concepción de Sade, quien inscribe sistemáticamente la fuerza del deseo en cierto marco que lo comprende e inspira: la misma naturaleza que incita un deseo incontenible, procura la voluptuosidad, así como provee placeres fugaces y gustos variados de los que no se es dueño. En ese sentido, tal vez Sade no se quedó corto por limitarse a rodear el nudo que ata el deseo a la ley, sino que fue demasiado lejos, al inscribir el deseo en la matriz comprensiva de una naturaleza legaliforme y, de ese modo,

naturalizar el deseo como dinámica cósmica y modo de autocomprensión fenoménica de nuestra pertenencia al mundo.

La ley de la naturaleza, el ateísmo radical y la monstruosidad integral

En cuanto a la naturaleza que impulsa y legitima nuestras pasiones, Sade la concibe como un designio irresistible y una actividad incesante, derivados de la materia en movimiento (sin necesidad de que intervenga un motor divino). En esta concepción materialista y atea, la naturaleza no es solo un principio de movimiento de la materia, sino también de destrucción de los cuerpos (que no pueden ser eternos) y recombinación de los materiales bajo nuevas formas: nada nacería ni se regeneraría si la creación no estuviera ligada a la destrucción (de ese modo, resultaría naturalmente legítima la pasión del crimen; al fin y al cabo, la crueldad y la perpetua destrucción están en la naturaleza). Desde esa perspectiva de una naturaleza inexorable, no solo resultan indiferentes el vicio o la virtud, sino incluso el ser humano mismo, que no sería más que un momento efímero en el despliegue de la destrucción y transfiguración naturales. Por otra parte, si la disipación y la pérdida sin resto son un aspecto de la exuberancia del gozo, entonces, para el libertino, no tiene sentido limitar los placeres al servicio de la reproducción y propagación de los vivientes, de manera que sería lícito todo placer no reproductivo (Sade, 1979, pp.101-136; 1984, pp.66-69 y 109-111).

Como argumenta Blanchot (1990), la naturaleza sadiana es el escenario en que el individuo único y solitario despliega su soberanía, bajo la forma de una negación sin límites, que se replica en la destrucción desmesurada y la aniquilación de cuanto hay. En ese sentido, la soberanía del individuo radica en un poder absoluto de negación, que no solo aniquila sin remordimiento las vidas humanas indiferentes, sino que además impugna la sanción religiosa de la negación, la omnipotencia de Dios y la propia creación divina. Desde ese punto de vista, la omnipotencia del individuo soberano ultraja incluso a la naturaleza, en la medida en que esta se identifica con un poder de destrucción que hay que sobrepasar enérgicamente. El universo sadiano consagra, así, una naturaleza conformada como un cúmulo dinámico de energías individuales en tensión, que se autoafirman en la negación y la destrucción activa. En última instancia, la crueldad extrema e insensible de los libertinos sadianos no es sino la consumación de la negatividad del sí mismo bajo la forma de la destrucción generalizada, y el trasfondo destructivo de la naturaleza tremenda impulsa también una revuelta contra la propia naturaleza, en nombre de la afirmación soberana de la negación (Blanchot, 1990).

En el universo sadiano, la autonomía del goce transgresor se afirma como un ateísmo radical. La religión revelada se le presenta a Sade como el culto a una quimera inaprehensible, una fábula inconsistente y contradic-

toría. Además, para Sade resulta absurdo e injusto el dogma básico del Cristianismo, esto es, la salvación o condena eternas de un alma inmortal. La superstición y el temor religiosos no solo constituyen el fundamento de la humillación absoluta que el culto cristiano mantiene ante su dios, sino que además resultan cómplices del despotismo y la tiranía. Por eso, Sade considera que una república libre debiera romper con las ataduras de la postración religiosa. Y es que el republicano genuino solo rinde culto al coraje y la libertad; su auténtico “culto” no es otro que la irrisión de todos los dioses (Sade, 1979, 43-98). En el texto sadiano, la transgresión de lo religioso parece invertirse incluso en cierto culto de lo monstruoso y en una adoración del mal.

Para Pierre Klossowski (1969), la perspectiva atea de Sade se sostiene en una concepción alejada del materialismo racionalista de la Ilustración, en la medida en que no participa del marco normativo monoteísta, aún implícito en los presupuestos humanistas ilustrados de la identidad del yo responsable, la unidad anímica del sujeto o la autonomía universal de la razón. El ateísmo sadiano consagra cierta monstruosidad integral que impugna las regulaciones generales y consagra la ausencia de normas. Según Klossowski, la perversión de la razón normativa tiene lugar en la escritura de Sade, bajo la doble forma de una humillación de las expectati-

vas de la razón por la insubordinación de lo sensible y, por otro lado, de un cuestionamiento de lo sensual por parte de los razonamientos libertinos. Esta doble anomalía monstruosa se inscribe en el universo de Sade como una serie de paradojas constitutivas: el gesto perverso singular deniega las funciones generales del vivir, pero además suscita cierta comunidad cómplice a través del discurso libertino; por otra parte, el aspecto transgresor del goce involucra la suspensión del propio goce inútil, la eliminación de la voluptuosidad sensible y la expropiación del cuerpo propio, de modo que la transgresión oscila entre la repetición apática y el dinamismo perpetuo del acto de ultraje. En última instancia, –según Klossowski– el ateísmo sadiano difiere del ateísmo materialista ilustrado, al introducir esa paradójica monstruosidad integral que desbarata toda norma, incluida la normatividad funcional de lo viviente, la norma constructiva de una naturaleza legaliforme o el normativismo implícito en la racionalidad moral humanista. En fin, la naturaleza sadiana no es del orden de la Norma, sino que responde a la inquietante reiteración de lo monstruoso e, incluso, a la contradictoria y desorganizada constitución maligna del propio mundo.

La razón del más fuerte y el sistema de la crueldad

Un aspecto destacable de la concepción libertina de la naturaleza es que esta termina consagrando la razón del

más fuerte y la autoconservación del goce egoísta, sin importar a expensas de quién. La pugna de las pasiones y el cruel combate entre nuestros deleites particulares marcan el curso de la naturaleza, de tal manera que es absurdo pretender corregirlo con una nefasta educación civilizatoria (la cual solo corrompería lo que naturalmente somos). Los placeres lúbricos y las inclinaciones crueles se contestan y repelen naturalmente; pero –según los libertinos sadianos– el estado civilizado resulta fatal al limitar con leyes y castigos los intercambios espontáneos del gozo y la crueldad, que tan solo lesionan a quien el juego de la naturaleza decide: el naturalmente débil (Sade, 1979, pp.106 y 130-135).

Y, si alguien objetara que la misma naturaleza (que nos hace nacer aislados y enfrenta nuestras pasiones) genera necesidades y establece vínculos entre los seres humanos, alianzas recíprocas como el amor, la amistad o el agradecimiento, el libertino objetaría que los objetos del goce amoroso son sustituibles y equivalentes en su efecto, de manera que no tiene sentido obsesionarse por su posesión exclusiva y entregarse a la adoración insensata de la persona amada. Además, en la medida en que la búsqueda de la utilidad y el egoísmo son ley de la naturaleza, para el libertino sadiano carecería de sentido un vínculo personal que no se base en la autosatisfacción (de ahí que el agradecimiento sea ab-

surdo, porque quien nos hace favores lo hace por orgullo y ostentación) (Sade, 1984, pp.120-123).

Maurice Blanchot (1990) sintetizó adecuadamente la concepción sadiana, al plantear que se trata de una filosofía del egoísmo integral. La naturaleza nos expone en la soledad más absoluta, de manera que solo cabe incrementar el goce individual, aunque sea a expensas del dolor ajeno. Por otra parte, la naturaleza nos sitúa en una identidad indiferente, de modo que no tiene sentido el sacrificio por los demás, si bien parece indispensable la ruina ajena para incrementar el goce del individuo. Además, la equivalencia indiferente se traduce en una declaración del derecho universal al goce, según la cual los individuos han de entregarse al goce ajeno, del mismo modo que los demás han de ceder a nuestros propios deseos. Como observa Blanchot, en el universo sadiano la igualdad se traduce en el derecho a gozar por igual de cualquier individuo, y la libertad equivale al poder de someter a cualquier individuo al deseo propio. En ese sentido, en el universo sadiano se afirmaría radicalmente la soberanía del individuo único, ya sea a través de la igualdad natural o de la desigualdad social, ya sea a través de la opresión de los más fuertes o bien de la rebelión contra los opresores. En el individuo humano integral y solitario, todo se subordina a la autoafirmación del

poder y del goce propios, sin que pueda concebirse nada malo en destruir la virtud o recrearse en el vicio, ya que de ese modo se consagra el goce individual; todo y todos resultan igualmente nulos, y no hay nada de malo en reducir a la nada a un gran número de individuos (Blanchot, 1990).

Aquellas pasiones que no se legitiman directamente por la naturaleza, el libertino sadiano las justifica apelando a una visión entre naturalizada y relativista de las instituciones culturales y de los códigos morales: la licitud de las pasiones depende siempre de representaciones locales, pues todo es relativo a las costumbres, la geografía y al clima en que habitemos. Sade cultiva toda una antropología natural que registra minuciosamente la diversidad de los placeres y las costumbres entre los diferentes pueblos del orbe. En todo caso, la antropología libertina exhibe cierta nostalgia del origen natural de la humanidad, esto es, de los pueblos “salvajes” que más cerca se encuentran del estado de naturaleza; entre los pueblos más naturales, no existen absurdas leyes y convenciones que limiten el goce, apelando a la virtud y castigando institucionalmente el crimen. Al fin y al cabo, para el libertino sadiano no pueden marcarse como criminales las acciones que se dan en una sociedad plenamente libre e igual: solo sería criminal la reprobación legal que contradice nuestras

pasiones naturales; y es que sería injusto prescribir leyes universales que censurasen la natural diversidad de caracteres e inclinaciones (Sade, 1984, pp.134-186).

A pesar de naturalizar las pasiones humanas y apelar a la expresión espontánea del gozo, el libertino consagra la impostura y el fingimiento, como recursos indispensables para la vida en sociedad. La apariencia social, el disimulo y la falsedad son –para los libertinos sadianos– un medio necesario para cautivar a los otros, persuadir a la opinión pública, parecer virtuoso y alcanzar el éxito (la reputación, las gracias, favores, riquezas, etc.) (Sade, 1984, pp.75-77).

En todo caso, para el libertino, solo los vínculos espontáneos (surgidos naturalmente entre los individuos) debieran determinar los cauces de nuestra vida social; cuantas menos leyes haya mejor. No en vano, –según los libertinos sadianos– las leyes generales, que pueden ser buenas para la sociedad, son desastrosas para el natural gozo individual; la legalidad entra así en contradicción con el interés personal y con esa ley de vida que es la ley del más fuerte. Frente a la ley de la naturaleza, todas las leyes humanas se tornan convencionales y arbitrarias, represivas en última instancia. En vez de establecer un equilibrio que compense la desigualdad natural, las leyes generan opresión; en vez de garantizar la libertad individual, dañan

las libertades de todos; incluso, llevan en sí su principio de transgresión, la tentación de infringirlas. Además, cuando el libertino apela al pacto social (como instancia en que se cede algo de libertad y propiedad para mantener algo de ambas), lo hace en nombre de una igualdad presuntamente natural y de cierta condena de la apropiación privada; así, se justificaría el robo (pues la ley no es justa cuando ordena que el que nada tiene respete al que lo tiene todo) y se consagraría todo un comunismo del gozo (en virtud del cual los placeres corporales y los cuerpos gozosos no pueden tener dueño, ni ser restringidos de modo egoísta, así como no puede garantizarse institucionalmente su apropiación y uso meramente privado). Por otra parte, el libertino se concibe como un modelo de coraje republicano, y entiende que la transgresión permanente (y no la legalidad universal) es el principio mismo de la salud republicana. Ese es el esfuerzo adicional que –según Sade– hay que realizar para que surjan sociedades auténticamente republicanas: acabar con todos los prejuicios, convenciones absurdas y prescripciones legales contraproducentes, que puedan limitar la libertad e igualdad en el gozo (Sade, 1979, 159-180; 1989, pp. 133-186).

En cierto sentido, cabría pensar que el universo sadiano lleva hasta sus

últimas consecuencias las premisas de la razón ilustrada, de modo que patentiza sus horrores. Max Horkheimer y Theodor Adorno (1994) propusieron precisamente una lectura de Sade en que se enfatiza la deriva autodestructiva de la razón ilustrada: el proyecto emancipador que postulaba el continuo proceso del conocimiento sistemático y el sometimiento planificado de la naturaleza no tendría otro horizonte valorativo que la autoconservación individual de una subjetividad ilimitada y vacía, de modo que la Ilustración termina convirtiéndose en dominación del más fuerte, organización de la fuerza y nuda voluntad de poderío. Para Horkheimer y Adorno, las obras de Sade y Nietzsche ilustran el carácter de una razón sin guía, que apuesta por vivir peligrosamente. La consigna de una transmutación de todos los valores o la apelación a asumir el coraje de lo prohibido se traducirían en la exaltación de la voluntad de poder y la crueldad, así como en la execración de la compasión y de cualquier afecto y placer humanos. No en vano, en la perspectiva de Sade y Nietzsche, la bondad y la beneficencia se transforman en pecado; el dominio y la opresión, en virtud. En ese sentido, una razón sin guía puede ser tan cruel como apática; bajo la premisa de la destrucción natural inexorable o de la voluntad de poder incondicional, la Ilustración truncada ignora toda compasión o resentimiento, de modo

que el dominio sobre la naturaleza se vuelca sobre la propia humanidad, como violencia desenmascarada de los fuertes sobre los naturalmente débiles. Eso sí, Sade postula una autonomía incondicional menos idealizada que la de Nietzsche: no se vincula a la emergencia espiritual de un yo superior o al perfeccionismo moral en la creación poética de la existencia, sino a la experiencia social de un republicanismo libertino, que disuelve los vínculos de la solidaridad social y desenmascara la investidura religiosa de los principios de la civilización (el decálogo, la autoridad paterna, la propiedad, etc.). En suma, Horkheimer y Adorno, Sade y Nietzsche han conseguido que la Ilustración se horrorice de sí misma y exhiba sin tapujos su voluntad de dominio; han enfrentado el horror con el horror, e inmortalizaron en sus obras las contradicciones del delirio dominador de una razón sin guía. En última instancia, las doctrinas despiadadas del universo sadiano resultarían más honestas que las racionalizaciones de aquellos intelectuales que solo proponen doctrinas falsamente armónicas y encubridoras.

El discurso del goce, la puesta en escena de la transgresión y la pedagogía libertina.

Por más que las pasiones constituyan irresistibles medios de la naturaleza, –para los libertinos sadianos– la

imaginación y la representación consiguen redoblar los placeres obtenidos; el gozo más voluptuoso va unido a una imaginación liberada de todo prejuicio. Para Sade, la imaginación (la parte de nuestro espíritu más enemiga de la regla, amante del desorden y caprichosa; más libertina) constituye el principal aguijón de los placeres y proporciona la más excitante voluptuosidad (Sade, 1984, pp.62-65). Por otra parte, la representación verbal y la puesta en palabras de los goces excita aún más su disfrute: ya sea mediante las descripciones exhaustivas de las escenas orgiásticas y de los atributos de los participantes, ya sea a través de las expresiones del placer exclamadas en el curso de la actividad voluptuosa, o bien mediante las imprecaciones malsonantes y las blasfemias sacrílegas (que multiplican el goce del libertino). De hecho, en la ampliación retórica del gozo, Sade recurre constantemente a un efecto de inversión paródica del lenguaje sacro y de la expresión ritual, alternado con expresiones procaces. Por ejemplo, el pene se presenta como el “cetro de Venus”; las partes del cuerpo donde excitarlo son “altares donde se quema el incienso”; la vagina es un “templo de Venus” (Sade, 1984, pp.27-31); se trata de una auténtica perversión de la palabra, que es puesta al servicio de la perversión libertina.

Según Roland Barthes (1969), la puesta en escena sadiana involucra la instancia del discurso y la toma de la

palabra por parte del libertino, ya sea para inflamar las pasiones libertinas, para remarcar la transgresión, para introducir recapitulaciones narrativas o justificaciones teóricas. En el universo de discurso sadiano no solo ocurre que los diferentes registros discursivos se interfieren (el sofisma, el relato, la blasfemia, las exclamaciones de gozo, las descripciones poéticas y las órdenes del libertino); además, la toma de la palabra y la escenificación libertina, el discurso altisonante y los gestos perversos, se interrumpen y refuerzan, de manera que la retórica y el ultraje se contaminan sistemáticamente. De ese modo, el discurso sadiano lleva al límite la labor de la escritura y desmonta los marcos de los géneros literarios convencionales (la novela erótica, la novela gótica, la novela de formación, la sátira moral, el diálogo filosófico, el manifiesto político, etc.).

Pero la obra sadiana es más que un registro de las secuencias verbales del goce y que un intento de poner en palabras el inefable placer; en el universo libertino, asistimos a una reiterativa puesta en escena de todos los detalles del goce. Como Marcel Hénaff (1980) argumenta, se trata de una escenificación panóptica donde se procura la visibilidad absoluta y la exhibición obscena, mediante la cuidadosa organización de cuadros y composiciones orgiásticas. A ello contribuye la replicación especular de las escenas orgiásticas y la repetición que multiplica al infinito los placeres. Semejante puesta en escena está

organizada por un principio de maximización del gozo y de completa utilización de los órganos del placer. Así, –según Hénaff– la completa visibilidad obscena de los cuadros y las composiciones orgiásticas se combina con un exhaustivo aprovechamiento de todos los resortes del gozo; podemos reconocer en esta puesta en escena una cierta mecanización de los placeres (el cálculo, disposición y organización de los engranajes, los insumos, los actos, las secuencias y los cuadros orgiásticos). Por lo demás, el montaje en cadena de las secuencias y composiciones, conforme a la expectativa de maximización del gozo, introduce una cierta economía del placer: se trata de una economía de la productividad de los engranajes y fuerzas productivas del placer, de la intensa circulación de los flujos (y de los espíritus vitales que excitan la actividad), así como del consumo sin resto y de la disipación absoluta del goce (Hénaff, 1980).

Como Roland Barthes (1969) observó, el mismo universo sadiano que consagra el goce ilimitado introduce todo un ordenamiento disciplinario del encierro orgiástico y toda una gramática de la transgresión, que codifica exhaustivamente la combinatoria de los gestos perversos y los actos libertinos. La puesta en escena del universo sadiano presupone el encastillamiento y el encierro secreto, para así desplegar una imaginación sistemática de todos los detalles de la vida libertina; se trata –como ar-

gumenta Barthes— de una auténtica utopía ligada a determinado ideal de autarquía social, que permite concebir un internado humano autoorganizado y funcionalmente armónico (como los falansterios del socialismo utópico). En ese sentido, el orden organizativo de la utopía libertina regula exhaustivamente los horarios, emplazamientos y mobiliario, programas de alimentación y vestimenta o formatos de comunicación. El exceso y desarreglo libertino aparece sujeto a un estricto orden y codificación, de manera que el libertino nunca se limita a gozar; es siempre arquitecto, diseñador, dietista, decorador y tramoyista del teatro de la lujuria criminal. Por otra parte, —según Barthes— la puesta en escena libertina responde a todo un arte combinatorio y a una codificación compositiva, en virtud de los cuales se procede a disponer regularmente las posiciones corporales en operaciones (episodios secuenciales y cuadros figurativos), para poder conformar escenas o sesiones en que las operaciones se articulan de acuerdo a cierta gramática; finalmente, concluida la escena, tiene lugar el discurso, ya sea bajo la forma de relato o de disertación libertina (Barthes, 1969).

En última instancia, la escritura de Sade responde a cierto efecto amplificador de los goces, mediante su exhibición obscena, tan solo interrumpida (o complementada) por la forma más sinóptica y abstracta de repre-

sentación: la teoría. No en vano, los libertinos sadianos son plenamente conscientes de la eficacia de la conjugación de teoría y práctica, en la inducción al goce absoluto. El meta-discurso del libertino no se limita a justificar y legitimar las prácticas más voluptuosas y lúbricas, sino que, además, reproduce y redobla imaginativamente el goce, al tiempo que lo convierte en el resorte más profundo de la naturaleza humana (el libertino que hay en cada cual) y de la naturaleza, en general (cuya ley no es otra que la exuberancia gozosa). Asimismo, el inducir a los demás a imaginar los más prohibidos placeres, inspirándoles el gusto por ellos y seduciéndolos a su cultivo, constituye el máximo gozo para el libertino. El libertino es todo un pedagogo del goce y del placer transgresor; constituye, tal vez, el mejor pedagogo, pues nadie sabe enseñar mejor que él, quien de modo inmejorable seduce a los legos y los inicia en los placeres más recónditos, al ilustrar con la teoría y la práctica de la voluptuosidad e incitar con el ejemplo lúbrico.

Las pasiones libertinas y lo gozoso del escándalo

En cuanto a las pasiones que el libertino sadiano privilegia, juegan un papel central aquellas inclinaciones humanas que excitan un mayor deleite y maximizan el más intenso placer. En ese sentido, la crueldad se perfila

como uno de los primeros sentimientos que la naturaleza imprime en nosotros; pero el libertino no consagra la crueldad surgida de la brutalidad animal y de la estupidez irreflexiva, sino que se refiere a aquella crueldad delicada, refinada y resultado de la sensibilidad, que resulta sumamente placentera, por estar vinculada a la actividad de la imaginación y a la puesta en escena encantadora. Para el libertino, los placeres de la crueldad generan una mayor voluptuosidad, al resultar de medios más activos, excitantes e intensos. Al fin y al cabo, –según los libertinos sadianos– el dolor nos afecta con más intensidad que el placer y excita en mayor medida a los espíritus animales, disponiendo nuestros órganos para un placer más vigoroso (por lo demás, también el dolor ajeno puede resultar muy placentero para el libertino, quien no habrá de preocuparse sino de su propio deleite) (Sade, 1984, pp.83-85).

Puesto que el libertino sadiano privilegia aquellas pasiones lúbricas que maximizan las posibilidades del gozo y de la disipación del placer (al margen de cualquier consideración moral), no es de extrañar que la sodomía o el incesto le resulten tan atractivos. En el caso de la sodomía, se consigue una duplicación de roles (activo/pasivo) al tener relaciones, así como una inversión de roles al cam-

biar de sexo. En cuanto al incesto, el libertino considera que la semejanza refuerza el goce, así como la unión carnal consolidaría los vínculos familiares; el encanto del goce se intensificaría al estar más cerca el objeto de deseo. En ambos casos, la pasión maximiza el placer en la medida en que constituye una perversión de las formas de goce convencionales (Sade, 1984, pp.168-173).

Por último, existe un tipo de pasión libertina que contribuye particularmente a la puesta en escena del goce orgiástico: las fantasías sacrílegas. En el caso de la profanación de símbolos religiosos y de la blasfemia, la ruptura de todo freno se convierte por sí misma en una fuente de gozo; se trata de una forma de voluptuosidad que se autointensifica básicamente por medio de la imaginación. Nada excita más al libertino sadiano que escandalizar; es un placer agradable que enciende la imaginación e inflama el orgullo. En ese sentido, como el propio Sade pone en práctica a través de su escritura, el libertino ha de hacer gala de su libertinaje y su perversión. Por lo demás, el mayor placer del libertino sadiano consiste en seducir a los aparentemente virtuosos o a los sujetos a las convenciones morales, para llevarlos por el camino de la perversión y la impudicia (Sade, 1984, pp.81-83).

A modo de conclusión

La pregunta de si quizá Sade puede ser nuestro semejante encierra un doble sentido que conviene explicitar: por una parte, parece interrogarnos moralmente sobre si consideraríamos al marqués de Sade (o a los tipos libertinos que pueblan su universo literario) como nuestro prójimo y cercano o, al menos, como un ejemplar relativamente representativo de la condición humana; por otra parte, la cuestión concierne a si acaso Sade nos puede resultar de algún modo contemporáneo y su universo intelectual contiene algún rasgo afín al espíritu de nuestra época.

Con respecto a la primera formulación de la pregunta, resulta difícil no simpatizar con el hombre de teatro, el escritor apasionado y el republicano convencido, que fue injustamente encerrado bajo todos los regímenes concebibles, y cuyo nombre ha concitado la censura de los dispositivos eclesiásticos, políticos y psiquiátricos. Hasta cierto punto, no podemos dejar de reconocernos en alguien que —como argumentó Simone de Beauvoir (2000)— se ha obstinado de tal modo en su singularidad, que su aventura personal se reviste de un significado genérico y permite caracterizar la generalidad del drama humano. No en vano, Sade habría intentado convertir la naturaleza anómala de su sexualidad en una opción moral

responsable; su anomalía, en un sistema teórico; su obra excepcional, en un intento de comunicar una experiencia particular apenas comunicable. Según Beauvoir, Sade vinculó el sentido de toda su existencia a su erotismo transgresor y autorreferente; pero las apuestas que le confieren cierta originalidad al universo sadiano son la inquietud reflexiva, la rebelión individual y la afirmación de su propia singularidad concreta contra la alienación indiferente y la falsa conciencia convencional.

No obstante, si nos atenemos al teatro de la crueldad y del goce transgresor representado en sus obras, cuesta identificarse con la desmesura y apatía criminal de sus libertinos, cuya ferocidad e indiferencia por las víctimas no puede dejar de producir rechazo. Sin duda, cabe sospechar que el universo sadiano constituye la ficción de una imaginación extralimitada, que se sirvió del humor más negro y de la escritura más extravagante, con el propósito de escandalizar a sus lectores, los mismos que lo habían condenado y encerrado injustamente, o aquellos que seguirían recelando de su nombre y considerarían monstruosa su obra, por los siglos de los siglos. Sin embargo, la lectura de Sade nos enfrenta a un experimento mental moral extremo, que no deja de provocar reacciones de desconfianza ante la obscena crueldad de los protagonistas libertinos, a la vez que

suscita cierto aturdimiento moral y tedio ante la reiteración apática *ad nauseam* de los excesos ultrajantes asociados al goce transgresor. Y es que –como sostuvo Simone de Beauvoir (2000)– aunque las orgías colectivas le dan un sentido social al desenfreno sadiano, y aunque sea a través de la carne ajena como tomamos conocimiento de nuestra encarnación, no existe más vinculación con el otro que la lucha de existencias irreconciliables. No hay lugar para el vínculo emocional, la empatía ni la solidaridad, en una sexualidad concebida como egoísmo despótico y cruel, o bien en un tipo de relación con el prójimo que solo persigue la desdicha, la opresión cruel y la muerte criminal de la víctima. Al fin y al cabo, el libertino sadiano no asume un vínculo interpersonal con el prójimo, sino, a lo sumo, la complicidad con otros libertinos para ultrajar a una víctima despersonalizada (Beauvoir, 2000). Por más que asumamos que el universo sadiano podría consistir en una sátira moral desmedida, forjada para epatar y escandalizar a los lectores, cuesta asumir que los protagonistas libertinos, tan lúbricos como indolentes, sean la figura paradigmática del coraje republicano; cuesta reconocerse en la prostitución general de los cuerpos y olvidar la humillación de las víctimas.

Con respecto a la cuestión de si acaso Sade y su universo literario pueden

resultar ilustrativos de algún rasgo de nuestro propio tiempo, distintos intérpretes contemporáneos coinciden al asociar la obra de Sade con ciertos aspectos constitutivos de la modernidad. Lacan ha considerado que la obra sadiana pone en escena el reverso complementario del rigorismo de la ley moderna. Horkheimer y Adorno plantearon que la doctrina de Sade constituye el secreto inconfesado de una modernidad ilustrada que, al carecer de jerarquías objetivas de valores y marcos de reconocimiento moral, se transforma en un ejercicio de autoafirmación de la voluntad incondicional de poder y en un sistema de administración de una crueldad sin límites. Para Barthes, el universo libertino de Sade constituye un proyecto idealizado de autarquía social comparable con las utopías políticas de la modernidad. En ese sentido, la apologética interpretación de Geoffrey Gorer (1934) idealiza la obra de Sade como una utopía revolucionaria constructiva y un socialismo utópico de corte teórico, que promovería la igualdad social, las libertades individuales y el espíritu republicano; no en vano, el universo sadiano cuestionaría la tutela religiosa de las conciencias, la propiedad privada y la división de clases, la opresión de las leyes, los abusos del poder estatal y, particularmente, la pena de muerte.

En última instancia, podría afirmarse que el universo sadiano ha puesto en

escena una de las dimensiones decisivas del *pathos* moderno, a saber: la experiencia de un deseo exacerbado más allá de todo límite, meta y regulación; o bien la aventura paradójica de un goce transgresor, que pone en entredicho cualquier expectativa de autosatisfacción, y nos expone al vértigo de la sustracción de todo objeto de deseo y a la profunda escisión del sujeto deseante, así como a la repetición apática de los gestos de transgresión *ad infinitum*. No en vano, el régimen moderno del deseo ha impulsado a un mismo tiempo el afán adquisitivo, el ansia posesiva, el consumo febril, así como la exhibición y comunicación sin trabas de los más oscuros y banales objetos deseados; sin embargo, la autoinfinitización del sujeto deseante tiene como complemento el agotamiento de las pasiones personales valiosas o significativas, la apatía o tibieza emocional y, en última instancia, el aislamiento recíproco de individuos cada vez más absortos en la inquietud de su propio deseo (Bodei, 1995, pp.16-22). En efecto, Sade ha sabido retratar la estrepitosa agitación de esa moderna muchedumbre de cuerpos deseantes, cada uno de los cuales se absorbe sin límite en el vórtice de un goce individual tan exacerbado como desencantado, pero no puede dejar de colisionar reiterada y fatalmente con otros sujetos de deseo, en medio de cierta danza macabra que a todos los individuos iguala, aparea, amontona materialmente y destruye con suma indiferencia.

Por otra parte, el universo escritural de Sade, con su decidida voluntad de ofender la piedad religiosa, impugnar las expectativas morales y escenificar obscenamente el goce transgresor, representa cabalmente uno de los rasgos más característicos de la sensibilidad cultural moderna y de las expectativas estéticas de los públicos mediáticos contemporáneos: la cultura del escándalo. Nuestra modernidad ilustrada (aquel Iluminismo con que Sade convivió) resulta inseparable de las dinámicas secularizadoras de descristianización, de la desacralización política del Antiguo Régimen, así como de las profundas modificaciones en la recepción cultural, la ampliación de los públicos lectores, los nuevos hábitos críticos de lectura, los expansivos imaginarios compartidos que se forjaron en la prensa periódica o la autonomización del campo literario; del mismo modo, desencadenó la circulación cada vez más libre de libros prohibidos, escritos licenciosos, pasquines difamatorios y escandalosa literatura abyecta (Chartier, 2003). Sin embargo, el componente de desacralización y crítica moral irrestricta que se asoció a la esfera pública letrada ha dado paso a una cultura mediatizada y a una sociedad del espectáculo, las cuales ponen en circulación y consumen propuestas estéticas mucho más extremas, moralmente desfondadas y sometidas al imperativo de escandalizar que la escritura de Sade. En ese sentido, las promesas utópicas de la revolución sexual moderna, que proyectaban la liberación del deseo, la superación

de la represión sexual y la abolición de las diferencias de género, se han transformado paródicamente en la circulación indiferente y promiscua de los signos del sexo, de manera que priman la apatía e indiferencia tanto en el ejercicio performativo cotidiano del sexo como en la sobreexposición mediática de la sexualidad (Baudrillard, 1991, pp.26-31). Cuando la reacción indiferente en el escándalo se convierte en estrategia inconfesada de una cultura mediatizada y cuando se vuelven habituales el espectáculo de la ultraviolencia o de la cínica crueldad cotidiana, así como la exposición obscena de las manifestaciones más extravagantes de pornografía y de las formas blandas de prostitución generalizada de los cuerpos, la obra de Sade aparece como un experimento literario un tanto inofensivo, digno de figurar tan solo en sesudas biografías intelectuales, películas de cine arte y publicaciones académicas esotéricas. Quizá, en ese sentido, Sade es hasta cierto punto nuestro semejante.

Referencias bibliográficas

- Barthes, R. (1969). El árbol del crimen. En VV. AA., *El pensamiento de Sade* (pp.46-72). Buenos Aires: Paidós.
- Bataille, G. (1997). El hombre soberano de Sade. En *El erotismo* (pp.170-183). Barcelona: Tusquets.
- Bataille, G. (2010). *La literatura y el mal*. Barcelona: Ómnibus.
- Baudrillard, J. (1991). *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*. Barcelona: Anagrama.
- Bodei, R. (1995). *Una geometría de las pasiones*. Barcelona: Muchnik.
- Blanchot, M. (1990). La razón de Sade. En *Lautréamont y Sade* (pp.11-63). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Chartier, R. (2003). *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*. Barcelona: Gedisa.
- Corey, L. (1966). Marquis de Sade: The Cult of Despotism. *The Antioch Review*, 26(1), 17-31.
- de Beauvoir, S. (2000). ¿Hay que quemar a Sade? Madrid: Visor.
- Du Plessix Gray, F. (2000). *Marqués de Sade*. Barcelona: Javier Vergara.
- Gorer, G. (1934). *The Revolutionary Ideas of the Marquis de Sade*. London: Wishart & Co.
- Hénaff, M. (1980). *Sade. La invención del cuerpo libertino*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Horkheimer, M., y Adorno, T. W. (1994). Juliette, o Ilustración y moral. En *Dialéctica de la Ilustración* (pp. 129-164). Madrid: Trotta.

Klossowski, P. (1969). Sade o el filósofo infame. En VV. AA., *El pensamiento de Sade* (pp.13-45). Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1984). Kant con Sade. En *Escritos 2* (pp.744-770). México D. F.: Siglo XXI.

Marqués de Sade (1979). *Sistema de la agresión. Textos filosóficos y políticos*. Barcelona: Tusquets.

Marqués de Sade (1984). *La filosofía en el tocador*. Barcelona: Bruguera.

Referencia de este artículo (APA):

González de Requena, J. (2017). ¿Es Sade nuestro semejante? El goce transgresor, como imperativo y como escándalo. *Amauta*, 29, 9-26.